



TITLE:

カントに於る実践哲学の位置：自由論を手掛かりにして

AUTHOR(S):

北尾, 宏之

CITATION:

北尾, 宏之. カントに於る実践哲学の位置：自由論を手掛かりにして. 実践哲学研究 1982, 5: 33-50

ISSUE DATE:

1982

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59129>

RIGHT:

カントに於る実践哲学の位置

——自由論を手掛りにして——

北 尾 宏 之

カントは『道徳形而上学の基礎』に於て「自然の法則の学は自然学と呼ばれ、自由の法則の学が倫理学である」(GMS 387)と述べており、この二分法がカントの哲学体系の根幹となっている(KU XXff.)。つまりカントの実践哲学は自由の概念に基づいているのである。このことは「道徳性の最高原理としての意志の自律」「自由の概念は意志の自律の説明のための鍵である」という二つの表題(GMS 440, 446)からも容易に理解されうる。従って、自由の概念の有効性・妥当性を探ることがカントに於る実践哲学の位置を定めることへの助けとなると考えられるのである。

さて、我々人間が自由であるということ、即ち叡智的存在者であるということはいかにして知られるのか。またそれはいかなる意味の知か。この問題に関してカントは注目すべき言明を与えている。例えば第三二律背反の解決に際しては、我々が自由に基づく原因性を持つことは、「人間は自己自身を単なる統覚によっても、しかも決して感官の印象へ数え入れられえぬような働きと内的性質とに於て認識し、…ある種の能力に関しては専ら叡智的な対象である」(B 574)ということを通じて看取されるとされ、更にまた「同一の主体、人間を、自由としての原因性に関しては存在者それ自体として、自然機構としての原因性に関しては現象として、前者を純粹意識に於て、後者を経験的意識に於て表象すること」は不可避免である(KpV 10Anm.)とも言われている。このような思惟主体の純粹統覚による自己意識と行為主体の自由の表象との密接な連関は他にも数多く述べられている。⁽¹⁾そこでまず、我々が思惟的存在者であるということ、即ち<我思う>という命題から、我々が叡智的存在者(物自体)として存在することが知られるのか、知られるとすればそれはいかなる意味の知であるのか、を問うことから始めてみたい。

カントによれば、我々の自己認識にはパラドックスがある（B 152 f.）。<私が自己認識を試みる場合、私は認識しようとしている自己活動的な私を含めてあるがままの私を認識しようとしているにも拘らず、実際認識されるのは現われるような私であって、あるがままの私ではない>というのがそれである。確かに「私は統覚の総合的根源的統一に於て私自身を意識している」（B157）。しかし、この自己意識それだけではまだ決して自己認識ではない。「私は、私自身の認識のためには、その意識の他に、換言すれば私が私を思惟するということの他に、更にそれによって私がこの思考を規定するところの私の内に於る多様の直観を必要とする」（B158）のである。そしてその直観は我々に於ては感性的でしかありえないのだから、我々に認識される自己はあるがままの自己ではなく、現われるような自己でしかないということになるのである。

更に、このパラドックスは弁証論では仮象の原因となる。誤謬推理は、自己活動的な私がそのまま対象として認識されると看做すことから生じる。思惟という自己活動的な働きが、認識の対象として受容される私の性質とすりかえられてしまうのである。確かに思惟作用の主体が單純的同一的独立的実体であることは思惟一般の制約である。そこで私は思惟する自己をそういうものとして単に意識することはできよう。しかし、かかる「規定的自我の意識」を自己認識の客体と看做さんとして「規定可能な自我の意識」と同一視することはできない（B407, A402）。認識の客体は、「規定可能な自我の意識即ち私の内的直観の意識のみ」（B407）である。単なる意識はそれだけではまだ認識ではなく、認識のためには更に直観が必要である。合理的心理学の犯した誤解は、「範疇の根底に存する意識統一が、主体を客体として直観することと看做される」（B421）という誤解であり、「思惟の主観的制約が客体の認識と看做される」（A396）という誤解である。

しかし、だからといってそのことから我々が叡智的存在者でない（一般化して言えば、物自体が存在しない）ということが帰結するわけではない。誤謬推理が誤謬たる所以は、認識されえぬことを認識すると称する点にある。従ってその誤謬は主張内容に関する誤謬ではなく、「中概念多義性の誤謬」（A402, B411）という形式上の誤謬（B399, A397 f.）なのである。問題となる対象が理論的に認識されえぬ以上、それに関する主張の当否も理論的には決定されえないわけである。カントが誤

謬推理に対して独断的抗議ではなく批判的抗議のみを差し向けたのもこれに対応する。独断的抗議は命題そのものに反対し、対象に関してそのために必要な洞察を持つと称する。それに対して、批判的抗議は命題の証明に反対するにすぎず、「対象の性質に関して何かを決定せんとするものではない」(A389)。論難されているのは、問題になっている事柄(叡智的存在者としての私)そのものではなく、それについて認識を持つという臆見である。確かにかかる対象の論理的無矛盾性は、それだけではまだそれが客観的実在性をもつことが可能であることを証明しないが、だからといってその可能性が最初から我々に否認されているわけでもないのである。

斥けられているのは主体としての規定的自我の意識(思惟)を規定可能な自我の客体としての認識(従ってそれは直観を含む)と看做すことだけである。規定的自我の意識それ自身は寧ろ思惟の制約として否認されずに残っている。それでは、その自我はどのようなものとして意識されているのだろうか。

この問題についてはハイムゼートが注目すべき考察を与えてくれている。彼は、超越論的統覚を「抽象的で純粹に認識論的な主観に関わり」、「存在や現実的なものについてはいかなる意味に於ても語らぬ」ものと看做するようなカント解釈を批判することから始める⁽²⁾。そういう解釈によれば、自己の存在について語りうるのは内的経験のみで、それに対して統覚は意識一般・表象形式一般にすぎず、この両者は全く異質である。そこで彼は、「我思うの内には、内的経験の全く具体的な多様としての客観自我と超個体的抽象的に考えられる認識主観・『意識一般』との他に、なお第三のものがあるのではなからうか。カントの理説では、自己意識する自我の根源的所与性は本当に二つの全く異質なものと裂き離されているのだろうか」⁽³⁾と問う。この第三のものは実際不可欠である。蓋し、与えられた多様の総合が行われているのは、個体的主観から離れて浮遊する意識一般のようなものに於てではなく、各々の個体的主観としての私の内に於てであるから。従ってこの第三のものは個体的主観に関わらねばならない。そこで彼は、「個体的自己意識が主観自我と客観自我とを区別し、かつ統一する」⁽⁴⁾と言う。かかる個体的自己意識として、「あらゆる自己規定・自己認識の根底に既に『規定者の意識』が存在し」⁽⁵⁾まさしくこれこそが<我思う>の意味している第三のものであり、「直接的な自発性意識、『自己活動的存在者としての』私自身の意識、『思惟主体の自己活動性の智性的表象』」⁽⁶⁾なのである。それはあくまでも直接的な意識であって、「感受されたものからそれを

与えるものへの『想定』や『推論』とは全く異なる」⁽⁷⁾。我々は自らが自己活動的存在者であると直接的に意識するのである。

更にハイムゼートはこのような統覚の「存在的意義」⁽⁸⁾を強調する。規定者の意識は単なる想定物としての意識一般ではなく、その作用を遂行する個体的主観の存在に支えられている。いかなる意味に於ても存在せぬようなものが作用を遂行することはありえない。統覚の自己意識は少なくとも何らかの意味での存在の意識に関わっている。このことはカント自身によっても言明されている。「私は統覚の総合的根源的統一に於て私自身を意識しているが、それは私が私自身に現われるようにでもなければ、私がそれ自身あるがままにでもなく、唯我在りということのみの意識である」(B157)。「あらゆる思惟に伴いうる意識を表わすところの我在りの表象は、主体の実存在を直接に自己中に含むところのものである」(B277)。とりわけ弁証論の背後には、こうした存在への問いが潜んでいるように思われる。そこでは、合理論的な統覚の実体化を拒否する一方で、統覚の存在的意義を独断的に否定する唯物論を論駁することによって、統覚の存在的意義が確保されたのである。例えばカントは第三誤謬推理に関して、「まず最初に心靈の実体性が証明されねばならず、……それから持続的主観に於る継続的意識の可能が帰結するであろう」(A365)と言う。この心靈の実体性が理論理性の探究によっては証明されえぬことを差し引いても、⁽⁹⁾ この言表からは、統覚の作用に対するその主体の存在の先行はカント自身も前提していたことが十分に窺える。かかる存在は、カントにとってはいわば「自明の前提」⁽¹⁰⁾ だったのである。

確かにカントは、その存在がいかなる存在であるのかという問いに対する解答は拒否する。「我思うは私の現存在を規定する作用である。従って現存在はこれによって既に与えられているが、しかし私がそれをいかに規定すべきか、即ちこれに属する多様を私に於ていかに定立すべきかという仕方は、それによつてはまだ与えられてはいない」(B157 Anm.)。だからこそ、「現われるようにでもなければ、あるがままにでもなく、唯我在りということのみ」が意識されるのである。それは、「現象としてでもなければ事物自体(叡智体)としてでもなく、実際に存在し、しかも我思うという命題に於てかかるものとして示されるところの何かとして与えられるにすぎない実在的な何か」の意識であり、「未規定的知覚」とも言われる(B423 Anm. Vgl. KU LVI)。つまり、我思うという意識に於ては、未規定的ではあるが

実際に存在する何かが示されているのであって、このことをハイムゼートは統覚の存在意義と呼んだのである。

そしてこの未規定的知覚としての統覚の存在意義は、統覚の主体としての超越論的主観の意味づけにも関わる。「思惟する私或は彼或はそれ(物)」(B404) 従って単なるXとしての超越論的主観は、一方ではく私であれ彼であれそれであれ、あらゆる思惟主観に妥当する形式>としての意味を持つ。これは超個体的な意識一般である。しかし他方で、この超越論的主観は、く私であるのか彼であるのかそれであるのかという規定はまだ与えられてはいないにせよ、それでも凡そ何か実在しているもの>という意味を持つ。つまり、何か実在的なものとしては示されうるが、何であるのか或はいかにあるのかは規定・認識されえないのである。それは「単に超越論的に示されるのみで、その性質は些かも認知されないし、凡そそれについて何かが識られることも知られることもない」(A 355)。ここではまだ「主観の性質は完全に捨象されており」(A 355)、「性質を求めようとすれば経験に問わねばならない」(B 710)。しかし、実在的な何かというだけならば、経験に問わずとも単なる意識に於て既に示されているのである。

この未規定的な単なる意識は、直観なき思考であるから、まだ認識とは言えない。直観によって内実の与えられない思考、詳述すればいかなる性質であるかという規定・認識をその内実として持たない概念は、「空虚」(B75)だと言われる。我々には、自らを睿智的存在者(物自体)として認識することは拒まれている。「しかし、(『思弁的』見地での)この無知は、我々の本来の存在『関心』にとって何の損害をも意味しない」⁽¹¹⁾。但しそれは、「私の思惟的本性の独立的で私の状態のあらゆる可能な変化に於ても持続的な実存在を望む理由を単に思弁的な根拠以外のどこか他所から取ってくる」(A383) 限りに於てである。ここで言う「どこか他所」は実践の見地を、「望む」は信仰の余地があることを暗示している。「たとえ諸君が知識の言語を断念せねばならぬとしても、……確固たる信仰の言語を語る余地は十分に残されている」(B772 f.)。それどころか、「信仰のための場所を得るために知識を廃棄せねばならない」(BXXX) のである。

こうして問題は実践哲学との関わりを深めてくる。「直観を要するのは我々が思惟しているものの認識、客観の規定のみであって、直観を欠く場合でも客観の思惟は更に主観の理性使用に対して真にして有用な結果を持ちうる」と言え、それはそ

の理性使用が「主観の規定とそれの意欲とに向けられる」からである (B166Anm.)。そしてまた、「合理的心理学は、我々の自己認識への付加を我々に与えるような理論としてではなく、……訓練としてのみ存し」、その訓練とは「我々の自己認識を実りなき思弁から実りある実践的使用へと転回する」ことを目指す訓練なのである (B421)。このような言明をするとき、カントはもはや実践哲学の一步寸前まで来ていたと言えよう。そういう見地から理性批判の意味を捉え直してみると、カントが超越的として排斥したのが、「その対象を一切の可能的経験の限界の外部以外のどこにも見出しえぬような概念の客観的實在性の主張」のみならず、「可能的経験の原理を物一般の可能性へ拡張すること」でもあった (B809) のは当然である。『純粋理性批判』で表出って排斥されたのは主に前者であるが、実践哲学との関連では後者の排斥が重要になる。前者の排斥は、思弁理性の制限という批判の消極的効用である。それに対して後者は、思弁理性の原則が「感性の限界を拡張し、純粹 (実践的) 理性使用をすっかり排除するよう迫る」(BXXIV f.) ことを意味する。従ってその排斥は、「純粹実践的理性使用を制限したり滅却するよう迫ったりする障礙を廃棄するが故に、實際積極的で極めて重要な効用を持つ」(BXXV)。實際、感性界の法則 (自然必然性) を叡智的存在者としての我々の意志規定に適用することは、カントの道德論では断固排斥されているのである。このことがまた、ハイムゼートが執拗なまでに強調するカントの唯物論論駁である⁽¹²⁾。唯物論とは「物質的自然の法則に従って心靈を思惟せんとする」⁽¹³⁾ 立場であるが、それは「私の現存在の説明に役立つ」(B420) のみならず、「実践的見地に於て理性を狭め」(Prol 363) する。だからこそ批判は唯物論、宿命論、無神論等の根を刈り取らねばならないのである (BXXXIV)。そしてその根が刈り取られた後には、「範疇が思惟に於ては感性的直観の制約によって制限されず、無限の領域を持ち」(B166Anm.)、その無限の領域の中で「蓋然的思考が叡智の対象のための場所を空けておき、空虚な空間の如くに経験的原則を制限するのに役立つ」(B315, Vgl. BXXI)。だからここでは寧ろ空虚であることこそが求められているのである。そして『実践理性批判』へと進むことによって、「その空虚な空間は、自由と不死概念と神概念との客観的實在性によって充填されるのである」⁽¹⁴⁾。

実践的見地に於てもまた、我々の自己活動性（自由）の意識は存在的意義を持つ。例えばマルチンは、「行為主体は叡智的現実在を単に有するのみならず、この叡智的実存在を意識している」⁽¹⁵⁾と意識の存在を重視している。それは、この意識に於て叡智的実存在が示されるから、即ち「自由な自発性の意識、自由な決断に従って行為しようという意識、このような自発性意識は、そこに於て私の見えざる自己の叡智的実存在が輝き出すところのものである」⁽¹⁶⁾からである。我々の叡智的実存在は、決して単なる想定物ではなく、我々の意識の内に現われ出ているのである。しかも、理論的見地の自己意識が示しえた単なる「実在的な何か」にすぎぬものが、実践的見地で自己意識に於ては「叡智的実存在」として示されるのである。それでは、そういった意味での自由の意識とはいかなる意識であろうか。

この件に関してカントは、「我々は自由を直接に意識することはできないし、経験から推論することもできない」(KpV 53)と言う。「我々が直接に意識するのは道徳法則であり」(KpV 53)、我々は「あることをなすべしと意識するが故にそれをなしようと判断し、道徳法則がなければ知られぬままだったであろうような自由を自らの内に認識する」(KpV 54)のである。その場合、道徳法則は「理性の事実」として我々に直接的に迫り来るものである(KpV 56)⁽¹⁷⁾。そしてこの事実は、純粋理性が実践的であることを証明する事実として、「意志の自由の意識と不可分に結びついている、否それどころかそれと同一である」(KpV 72)。それというのも、そもそも道徳法則が「自由に基づく原因性の法則」(KpV 82)だからである。それにも拘らず、我々が自由を直接には意識しえないというのはどういうことであろうか。

それは、我々有限的存在者の意志の格率がその本性上必ずしも道徳法則（自由に基づく原因性の法則）には一致せず、傾向性のみに依存している場合もありうるという事情によると考えられる。だから、道徳法則を意識することによって初めて、我々の意志が傾向性の強制に屈服しているのでないことが、即ち自由に基づく原因性によって規定されていることが知られるのである。道徳法則に基づいて行為するという意識を持つまでは、その行為が実際自由に基づいているとしても、そのことは我々には「知られぬまま」である。つまり道徳法則の意識は意志の自由の証となっているわけである。そう言えるのは、道徳法則それ自身が自然の原因性ではなく自由の原因性に基づいているからだ、その自由を我々は、智性的直観を欠くが

ために、道徳法則に先立つ与件としては意識しえないのである(KpV 56)。ここでも、前節で見た自己認識のパラドックスと同様に、我々の認識能力の有限性が鍵となっている。そこで以上のことは次のように要約できる。＜そもそもまず純粋実践理性の自己立法(自由)が存在するに違いない。しかし我々はそれをそれ自身だけでは意識しえない。それは道徳法則の意識に於てそれと共に示されるのである＞。してみれば、自由の意識は、確かに道徳法則の意識に先立っては存しないが、しかし決して後から推論されうるにすぎぬものでもなく、寧ろ道徳法則の意識それ自身に於て現われていると言ってよいのではないだろうか。逆に言えば、道徳法則の意識はそれ自身に於て常に同時に自由の意識を伴うのだとは言えないだろうか。ここでは、＜なすべし故になしうる＞が単なる推論の過程を示しているだけではなく、両者が事態としては同一であることを指しているということに注目せねばならないと考えられる。そういう意味でのみ、道徳法則の意識が「意志の自由の意識と不可分に結びついている、否それどころか同一である」(KpV 72)、或は「もととは言えべしは欲するである」(GMS 449, Vgl. 455)と言えるのである。

更に注目すべきことは、ここで言う道徳法則の意識が決して統覚に関して意識一般と言われたような抽象的超個体的意識ではなく、「わが内なる道徳法則」(KpV 288)の意識に他ならないということである。道徳法則は「私の見えざる自己、私の人格性から始まる」(KpV 289)。即ち純粋実践理性の自己立法は私の内で行われているのである。そうあって初めて真の意志の自律が可能となるであろう。確かに我々有限的存在者の意志は「必ずしも理性の客観的法則によって規定されない」(GMS 413)ので、義務の命法が必要とされる。しかし、我々がその命法に基づいて行為するときには、我々はその義務を「私の見えざる自己、私の人格性」から発したものと看做して、自ら服従するのである。ここで、「自ら服従する」というのは選択意志の自由を指すが、「私の見えざる自己、私の人格性から発する」というのは純粋実践理性の自己立法(純粋意志の自由)を指すと考えられる。そして、後者の意味での自由が含まれているからこそ、「人間及び一般にあらゆる理性的存在者は目的それ自体として存在する」(GMS 428)、或は「究極目的は道徳法則のもとにある人間(各々の理性的世界存在者)以外の何ものでもない」(KU 421, Vgl. 398)と言えるのである。我々人間は目的の王国の成員(首長ではないにせよ)として立法者である(GMS 433)。立法は「あらゆる理性的存在者自身の内に見出され、彼の意志から

発現しうる」(GMS 434)のである。立法者は目的の王国の首長(神)のみではない。神を唯一の立法者と看做し、我々は神の意志に従うのみと看做す「神学的倫理学」は、カント自身によって、倫理神学とはっきり区別された上で、他律道徳として断固として否定されている(GMS 442 f., KpV 69 f. u. KU 482)。その否定根拠は、コンテクストに応じて若干の差異が見られるが、実践的原理に先んじて神の意志なるものが洞察されえぬことと概括してよいであろう。そして、その実践的原理というのは、取りも直さず我々自身の純粹実践理性の自己立法に他ならないのである。そうは言っても、決してこのことは、我々が欲するが故にそのことが神の意志となるということの意味しているわけでもない。目的の王国の首長は「立法的であって他者の意志に服従することはない」(GMS 433)のである。カントは、神の意志そのものを否定しているわけではなく、我々がそれを知りうるという神知論を否定しているだけである。それでは、神の意志による立法と我々人間理性の立法とはいかなる関係にあるのだろうか。この問いに答えるためには、カントの言う「立法」をより深い意味にまで掘り下げねばならない。立法とは、それまで何の法則もなく無秩序だった状態が、あるときに一つの立法がなされて、それを契機として初めて秩序づけられるというような場合の立法ではない。立法は、無法則無秩序状態に於てのみなされるのではなく、既に何らかの法則・義務の存する場合に於てもなされると考えられねばならない。それは、<道徳法則は既に事実として存在しているのだが、もしそれが現に存在していないとしても、その場合には私が自分でそれを立法するであろう>という文脈で語られる立法である。かかる立法は、法則として表象された一つの格率が真に法則として妥当性を持つか否かを吟味し、そのことによってそれを法則として可能ならしめる一翼を担っている。従って、それは発生的見地での立法ではなくて、批判的見地での立法である。換言すれば、実質に関する立法ではなく、各々の意志の格率が普遍的法則となることを欲する(GMS 421)という形式に関する立法である。このことは、「理性の目的は、道徳的に立法的な最高の創造者の現存在がなくても、理性自身の立法によって課せられている」(KU 434, Vgl. 435)という言葉表によく現われていると言えよう⁽¹⁸⁾。このような批判的見地での自己立法という考え方に到達することによって初めて、カントの自律論が生氣を得るのではないと思われる。それ故、カントが教育や他者の指導等を全て他律的行為として排除したという批判は全く当たらない。カントが排除したのは、それらへ

の盲目的服従のみである。問題は、盲目的であるかどうか、即ち批判的見地での自己立法が存したかどうかである。こうして、純粹実践理性の自己立法は、神の意志とも教育や他者の指導とも矛盾することなく、我々の内で可能となるのである。

さて、以上のように道徳法則の意識の内に単なる選択意志の自由のみならず純粹実践理性の自己立法が見届けられることは、先に述べた存在の意義に関しても極めて重要だと考えられる。というのも、この道徳法則の意識が自由に行為する私の存在を開示し、しかもその存在は、理論的見地で見届けられた単なる「実在的な何か」ではなく、純粹実践理性の自己立法の主体としての「睿智の実存在」だからである。道徳法則の意識が単なる意識一般のようなものではなくて「わが内なる」ものの意識であるということは、外なるものと区別された個体的な私の存在を映し出しているのである。道徳法則は「私の見えざる自己から始まる」と言われる。道徳法則が意識されないうちは、その自己は存在しているとしても見えざるままである。その見えざる自己の存在が、道徳法則の意識と共に見えるようになるのである。「道徳法則の意識は、カントにとっては断じて個体的主観から分離された抽象的觀念的な真理や価値法廷が与えられているということを表示しているのではなく、実存在する睿智的存在者並びに意志的存在者としての私に対する直接的當為関係を見えるようにするのである」⁽¹⁹⁾。つまり、道徳法則の意識それ自身に於て — それから推論されるだけではなく — 自由な行為主体の存在が示されているわけである。

しかし、自由と自由に行為する私の存在とは、道徳法則の意識に於て単に示されているだけであって、理論的に認識されるわけではない。そのためには智性的直観が必要だからである。つまり、我々は自由を意識することはできても、認識・洞察することはできないのである。このこと自身は無矛盾だが、それにとどまらず有意義乃至必然的であるのは何故だろうか。それを有意義・必然的にと言われる実践的見地とは何を意味するのか。その際に問題になる自由の客観的實在性とは何であるのか。これらの問題を巡って、以下では実践哲学の優位と限界とについて論じることにはしたい。

上に見たように、我々は自由を単に道徳法則を介して実践的に意識しているにすぎず、それを与件として把握する直観を欠く以上、決して理論的に認識・洞察することはできない。しかしながら、その意識は決して単なる空想や仮定ではない。自由は、道徳法則の「存在根拠」(KpV 5 Ann.)であり、その端的に必然的な制約である。そして、道徳法則は理性の事実として端的に必然的に存在する。つまり、自由は、端的に必然的に存在する道徳法則の端的に必然的な制約なのである。このように、理論的に認識・洞察されえないにはせよ、道徳法則と不可分に結びつき、その端的に必然的な制約となっているようなものは、単なる任意的偶然的な仮定と区別して、「要請」と呼ばれる(B 661)。逆に言えば、そういうものは、実践的にはいかに端的に必然的であろうとも、理論的には認識も洞察もされえず、単に要請されうるのみである(KpV 220)。その意味で、純粹実践理性の自己立法としての自由は、不死及び神の存在と並んで要請の一つなのである(KpV 238)。

さて、かかる要請は「思弁的理性の理念一般に客観的實在性を与える」(KpV 238)と言われる。その實在性は、それ自身としては叡智の世界に属する筈のものであるが、我々はそれを叡智的實在性として認識・洞察することができない。それにも拘らず、自由が客観的實在性を持つと我々有限的存在者が主張しうるのは、それが感性界との連関を持つからに他ならない。自由に基づく原因性は、「経験の可能性の原理、即ち道徳的指定に合致して人間の歴史に於て見出されうるような行為の可能性の原理」(B 835)である。道徳的世界の理念は、「感性界をできる限りこの理念に合致させるために、道徳的世界が感性界に対して影響を現実^にに有しうるし有すべきである」(B 836)が故にのみ、客観的實在性を持つ。自由の叡智的實在性は、それ自身だけでは認識されえず、その影響としての感性界との連関に於てのみ示されうるのである⁽²⁰⁾。但し、この場合の感性界とは、「実践的使用に於る純粹理性の対象」(B 836)、詳述すれば純粹理性がその実践的使用に於て道徳法則に従って影響を与える(産出する)ところの対象であって、感性的直観を介して受容され理論的に認識される対象ではない。だからこそ、自由の意識は経験的事実ではなくて理性の事実なのである(KpV 56)。そして、この「事実」という語の持つ直接性は、自由の實在性が、その影響としての感性界との連関に於てのみ語られうるにせよ、影響からの推論や想定に基づくのでないことを示していると言える。自由の理念は、

感性界に対して効果を与えよという当為関係に於てこそ、自らの客観的実在性を示現するのである。

そこで、このような影響との連関に於てのみ語られうる客観的実在性には、理論的認識の対象のそれと区別して、「実践的実在性」という呼称が与えられる。「確かに私はそれに客観的理論的実在性を規定するところの直観を持たないが、それにも拘らずそれは具体的に心術乃至格率に於て現わされうる現実的適用即ち実践的実在性を持つ」(KpV 98 f., Vgl. 95)。しかし、この実践的実在性がいかに確実であろうとも、それによって理論的認識が拡張されるわけではない。かの理念の客観的実在性は、実践理性のためにのみ要請されているのである(KpV 22 Anm.)。従って、実践的実在性は自づからある一定の範囲内での実在性である。その範囲とは、「批判は、純粋理性をして、思弁の使用に於るその余りに高く駆り立てられた僭越を断念し、それ本来の地盤、即ち実践的原則の限界内へと退去するように強いる」(B822)と言われるように、理性がそれへと退去させられるべき限られた地盤ではない。そのため、カントは自由の客観的実在性に関して、「たとえ実践的にすぎないにはせよ」(KpV 83, 85)といった控え目な表現を採らざるをえなかったのである。この限られた地盤は、自由と自由が原因性となって可能にする(規定する)ところのものを含むだけである。ここでは、自由は規定する側のものであって、規定される側のものではない。だから、自由の客観的実在性を把握しようとして、それを規定するような他の何かを求めても無駄である。「理性それ自身が、それによって法則を指定するところの働きに於て、再び他の影響によって規定されているのではないか、そして、感性的衝動に関して自由と言われるものが、より高遠な作用原因に関しては再び自然ではないだろうか」という問いは、実践的見地では解答されえないのである(B831)。ここに「あらゆる実践哲学の究極的限界」(GMS 455)がある。実践哲学は、感性的衝動から必ずしも自由でない規定者(選択意志)を少なくともそれからは自由な規定者(純粋意志)へと昂揚させたが、それ以上の昂揚はなしえない。即ち、「純粋理性が実践的であることは事実によって証示される」(KpV 72)としても、「純粋理性が実践的たりうるのはいかにしてか」(何かによってか)は「説明さ」れえないのである(GMS 459)。

更に、実践的実在性は、ある意味で主観的であるとも言われる。自由を信憑する根拠は、実践理性にとっては客観的に妥当するが、「思弁理性と比較すれば単に主

観的」(KpV 6)である。何故なら、「要請された〔対象の〕可能性の確実性は、決して理論的に、それ故明証必然的に、即ち客観に関して認識された必然性ではなく、主観に関して理性の客観的実践的法則の遵守のために必然的な想定、それ故単なる必然的仮説だ」(KpV 22 f. Anm.)からである。従って、自由の客観的実在性は、「意欲が問題となる限りでの」(KpV 30)、即ち行為主体にとっての客観的実在性であって、行為主体を離れてどこか知らぬところに存在するようなものの実在性ではない。それは、行為主体の実践的態度を離れては、忽ち単なる仮象となってしまうのである。ここでは、「対象が我々(人間一般)にとって何であるか」が問題なのであって、「対象それ自体が何であるか」が問題なのではない(KU 446)。ここに実践哲学の限界点がある。実践哲学は、理論哲学の領野に踏み込んで、その一翼を担うことはできないのである。しかし、「実践的理性原理に基づく場合には、純粋な実践的見地に於て十分な、即ち道徳的な確信を要求してよい」(KU 447)のであって、些かの真理性も失われることはない⁽²¹⁾。理論哲学もまた、実践哲学の領野に踏み込んで、その真理性を否定し去ることはできないのである。このように、理論哲学と実践哲学とは、それぞれ互いから独立に、事実に基づく信憑——即ち、知識と信仰——を持っているのである(KU 468)。この信仰は、道徳法則の意識という事実に基づくが故に、「道徳的信仰」(B 856)とも呼ばれる。我々は、自由の客観的実在性に関して、それを「私が道徳的に確信する」と言いうるのみで、「それが道徳的に確実である」とは言いえない(B 857)。それは、「その確信が論理的でなく道徳的な確実性であり」、そういう確実性は上述のように「主観的根拠に基づいている」からである(B 857, Vg1. KpV 6)。

確かに、厳密に言えば、自由は「事実」であって、「信仰の事柄」とは区別されている(KU 456 ff.)。この場合には、「事実」という術語は、感性界への影響・効果が第三者によって見届けられうるという事態を指していると考えられる。そして、感性界に於るある現実の行為が自由の効果であるかどうかは、それが道徳法則の意識に基づいたかどうかを判定することによって初めて見届けられる。この道徳法則の意識は、当の行為主体にとっても「理性の事実」として迫り来るものである。このようにして、当の行為主体によるかそれを判定する第三者によるかの相違はあるとしても、自由は道徳法則の意識と共に「事実」と看做されるのである。その点では、神の存在や不死のような「信仰の事柄」と区別されて当然である。神の存在と

不死とは最高善のための制約であって、最高善は、自由がそのための制約であるところの道徳法則のように「事実」として与えられてはいないからである。

しかし、既述の如く、自由そのものは事実であるとしても、その自由がそもそもいかにして可能かということになれば、話は別であり、実践哲学の限界外のことである。こういった事情をマルチンは巧みに定式化している。「確かに、我々は無矛盾性という意味での自由の可能性を論駁しえない——これは第三二律背反の帰結であった——。更に、我々は自己意識に於て自由の客観的實在性を確信することもできる。しかし、それにも拘らず我々は本来の實在の意味で自由がいかにして可能であるかを認識することはできない」⁽²²⁾。つまり、我々は自由を可能にするものを対象の側に求めることはできないのである。そうしたとき我々のなしうることは、主観的に必然的な確信のみである。そうすると、これもやはり実践的な信憑として「信仰」と呼んでもよいのではないだろうか。

信仰とは、「理性の道徳的態度」であり、「心情の恒常的原則」である(KU 462)。我々は、理論的には認識されえぬものを実践の局面に於て信憑することが許されているし、またそうせざるをえない。それは我々自身の態度の決定の問題であり、その態度が信仰と呼ばれるのである。なお、その場合の必然性は確かに主観的必然性にすぎないが、この「主観的」という術語は、「我々の理性能力の性質上」(KU 434)という洞察の限界を示すのみであって、ありもしないものを勝手に捏造することを意味しているわけでは決してないのである。確かに我々は自由の客観的實在性を理論的に認識することはできない。我々はそれを信じるだけである。しかし、だからといってこのことが神秘主義的であるということには決してならない。却って、我々に特殊な(神秘的な)洞察能力を認容することによって、そういうものを認識しようと僭称することこそが神秘主義的なのであって、かかる僭称を抑止することが『批判』の意図だったのである。そして、そのことによって、却って「信仰」という信憑の形態が確保されたのである。

最後に、これらのことを考え合わせて、実践理性の優位ということの意味を見ておきたい。ここでまず重要なことは、実践理性の優位とは認識や洞察の上での優位ではないということである。既に見たように、実践の見地に於て経験の制約を超越して新たな対象が認識され、その結果理論的見地で新たな適用が可能となるわけでは決してない。実践の見地に於ては、信仰という理論的認識とは異なる信憑がある

だけである。それでは実践理性の優位とは何を意味するのか。それは「関心」の上での優位である (KpV 215)。「関心」とは「心情の能力が促進されるための制約を含むところの原理」(KpV 216)である。それは、心情の能力がより一層働きを増すように、その能力が行使される範囲を拡張する要求を含んでおり、心情の能力が行使される対象が存在せぬとの主張よりは存在するとの主張のほうに傾く。こうして、不死・自由・神の存在という三つの理念に関する「定説的肯定的命題は、理性の関心を味方につける」(B769) こととなるのである。この定説的肯定的命題は、理論的には洞察されえないが、実践的見地に於ては信仰されうる。そこで、実践理性が関心の上で優位を占めることになるのである。従って、実践理性は、理論理性が残した空虚な空間を、かかる理念の客観的實在性の認識や洞察によってではなく、それへの関心を伴う信仰によって充填するのである。関心は「満足」(KU 5, 10, 14) であり、快の感情に関わる。関心の基礎をなすのは、「道徳法則が意志に及ぼす主観的結果」にすぎない「道徳感情」である (GMS 460)。従ってそれは理論的な認識や洞察とはなりえない。しかし、「私はどうしても関心を抱かざるをえない」(GMS 449) し、「人間の心情は道徳性に自然的関心を抱く(このことはあらゆる理性的存在者に必然的に起こると私 [=カント] は信ずる」)(B 857f. Anm.) のであるからして、関心は、かの空虚な空間を充填する資格を十分に備えていると言ってよいのではないだろうか。

かの三理念の客観的實在性は、それ自体としては洞察されえない。それ故、それを信憑するためには、少なくとも我々自身がそれらに関心を抱き、それらを信憑するという態度を採るのではなければならない。このように、カントは、形而上学的な問題を実践の場で我々自身の問題として捉え直すように我々に迫っているのではないだろうか。

[註]

文中に引用したテキスト略号と頁数とは以下のとおりである。

- A/B Kritik der reinen Vernunft (原典第1版, 1781 / 原典第2版, 1787)
KpV Kritik der praktischen Vernunft (原典第1版, 1788)
KU Kritik der Urteilskraft (原典第2版, 1793)
GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (アカデミー版第4巻)

Prol *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (アカデミー版
第4巻)

- (1) KpV 174f.u.GMS 451,457.
- (2) Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, 1971,
(以下 *Studien* と略記) S. 235.
- (3) *ibid.*, S. 236.
- (4) *ibid.*, S. 238.
- (5) *ibid.*, S. 241.
- (6) *ibid.*, S. 245.
- (7) *ibid.*, S. 246.
- (8) *ibid.*, S. 241. Vgl. 「統覚は実在的な何かである」(B 419)。
- (9) かかる差し引きが我々にとって不可避であることを示すのが、合理的な誤
謬推理を批判する意図だったのである。
- (10) Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, 1966, (以下 *TD* と略
記) S. 104.
- (11) *ibid.*, S. 145.
- (12) *ibid.*, S. 144f., S.180, S.182, u. H.Heimsoeth, *Studien*, S. 243.
- (13) H.Heimsoeth, *TD*, S.176.
- (14) Gottfried Martin, *Immanuel Kant*, 1969, S. 171. Vgl. KpV 85.
空虚な空間については更に本稿 47 頁参照。
- (15) G.Martin, *op.cit.*, S. 202. Vgl. S. 201
- (16) *ibid.*, S. 203.
- (17) 「道徳法則の意識がいかにして可能かは、それ以上説明されえない」(KpV
79 f.)。
- (18) これと同様の発想は他にも見られる。例えば「信仰」という概念は、「キリ
スト教を俟て初めて導入され、その想定は寧ろキリスト教の言葉に媚びて模
倣したにすぎぬかのように思われる」が、「一旦存在すると、理性によって自
由に承認され、理性が自らそれへと達しそれを導入しえ導入すべきものとして
想定される」(KU 462 Anm.)と言われている。こうした言表を見ると、カン

トが決して既存の道德秩序を無批判に受容していたのではなく、自らそれを主体的に把え直そうとしていたことが十分に窺える。

(19) H.Heimsoeth, *Studien*, S. 252.

(20) 「自由概念は、その實在性を、理性の原因性によって、それを通じて可能となる感性界に於る効果に関して、十分に証示する」(KU 468)。

(21) 要請とは「主観的ではあるがそれでも真にして無制約的な理性必然性」である (KpV 23 Anm.)。

(22) G.Martin. *op.cit.*, S. 205. Vgl. 「積極的に (睿智的世界に属する限りでの存在者の原因性として) 考察された自由」は要請である (KpV 238)。

(きたお ひろゆき 博士後期課程 1 回生)